



## Individuazione del sé nel vissuto dell'altro

### Self Individuation in the life experience of the other

Nicoletta Ghigi  
Università degli Studi di Perugia  
Itália

#### Riassunto

Con questo lavoro si intende principalmente trattare la questione dell'individuazione del sé attraverso l'incontro empatico nell'altro. Edith Stein sosteneva infatti che nel vissuto empatico avviene una comunicazione reale, effettiva, con l'alterità. In più in questo "dialogo tra anime", l'io solipsistico che già Husserl aveva descritto come improponibile per la conoscenza dell'individuo personale, viene ad essere superato a favore di una costituzione individuale del sé, come autentica persona *io padrone di sé, vigile*. Nella sua naturale correlazione, in un orizzonte, cioè, in cui il legame intenzionale con la realtà cosiddetta esterna diviene un legame tra l'io e gli altri io, *l'individuo ha la sua unica possibilità di potersi costituire come il sé divenuto cosciente di questa correlazione*. L'essere umano può divenire se stesso, sostiene la Stein, soltanto in un processo di formazione *nel mondo* mediante la vita attuale e attraverso la sua attività e l'attività degli altri io. Solo qui siamo di fronte al Sé che può e deve essere "formato" dall'io. Secondo questa prospettiva, allora, è mediante un incontro inter-intenzionale (tra diverse intenzionalità), che può avere inizio il processo che porta alla individuazione del sé e alla nascita così di una persona reale, *inscritta in un orizzonte interrelazionale*.

**Parole chiave:** formazione; sé; solipsismo; empatia

#### Abstract

With this work we intend to consider the problem of individuation of the self, through empathic meeting with the other. Edith Stein believed that in the the empathic *Erlebnis* there is a *real* communication, effective one, with the otherness. In addition to this "dialogue between souls," the solipsistic Ego, which already Husserl had described as impossible for the individual person's knowledge has to be replaced in favour of the *individual constitution* of the self as a genuine person: each "I is master of its self" (E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, ESGA Bd. XIV, Herder, Freiburg 2010, p. 78). In her natural correlation in a horizon, in which the intentional link with the so-called external reality becomes a link between the self and the other I, the individual person has her only chance of being able to establish herself as the conscious *focus* of this correlation. The human being can become himself, says Stein, *only in a process of formation in the world* through the present-life and through his vital activity and the vital activity of the others I. "Only here we are in front of the self that can and must be" (*ib.*, p. 83) formed by the Ego. According to this perspective, only in a inter-intentional meeting (between different intentionalities), can begin the process to the identification of the self and the generation of the *real* person, inscribed in a interrelational horizon.

**Keywords:** formation; self; solipsistic; empathic



## 1. La formazione dell'individuo

“Uso il termine ‘individuazione’, spiega Jung, per designare quel processo che produce un “individuo” psicologico, vale a dire un’unità separata, indivisibile, un tutto” (Jung, 1939/1985, p. 17). Per raggiungere questo obiettivo, che Jung non esita ad identificare anche con la considerazione assolutamente necessaria della realtà inconscia che ci caratterizza, occorre prendere in considerazione la *materia* di cui l'individuo è formato. Innanzitutto la sua struttura originaria infantile è quella di essere un io egocentrico, tutto incentrato intorno ai propri bisogni e alla soddisfazione di questi. La fase in cui possiamo parlare di questo individuo, non ancora formato come un sé, ma semplicemente come un io chiuso in se stesso e non in cosciente correlazione, coincide con l'inizio della formazione della sua coscienza. Infatti proprio nel rapporto dell'io con i suoi bisogni nasce l'esigenza di un confronto con l'alterità. In questa fase primordiale dell'individuo, cioè l'io inizia a prendere coscienza del proprio sé, nel senso che *avverte inconsapevolmente* quella spinta interiore che lo porta alla realizzazione dei propri bisogni in funzione anche di altri io che possono portarli a compimento.

Per questa ragione, in una mancanza di una vera e propria consapevolezza del *reale* legame con l'altro come costituente la sua se-stessità, l'io è un *solus ipse, una monade individuale* centrata in un mondo di altre realtà individuali, che di per sé ha soltanto la necessità di autoconservarsi nel migliore dei modi. Eppure, in tal suo desiderio di autoconservazione, diviene necessario per questo *solus ipse* fare i conti con altre realtà (ad esso simili) che lo circondano e guardare ad esse come una possibilità ulteriore per quel proprio desiderio di autoconservazione. Così, in tale fare i conti, ossia in tale tendere verso l'altro per un proprio bisogno, si affaccia all'io la possibilità di intravedere la sua necessaria correlazione con gli altri.

Sebbene l'io inconsapevole (privo della coscienza di essere ontologicamente connesso agli altri io) è evidentemente derealizzato e egotico, già la sua intima natura lo porta a rendere problematica questa sua solitudine. In termini fenomenologici potremmo tradurre questa fase di “incoscienza”, vale a dire di inconsapevolezza del necessario legame *costitutivo* con l'altro, come una fase di accentramento sul proprio Io, ossia come un momento in cui trionfa il solipsismo e lo sguardo incentrato sul proprio sé come padrone unico del processo di costituzione. Tuttavia questo momento, proprio nella presa di consapevolezza dei propri bisogni, come si accennava poco sopra, diviene la necessaria premessa per un suo superamento. La visione solipsistica è una illusione: l'io non è mai isolato e già quando può guardare al proprio sé, lo fa nell'interrelazione costituente con l'altro<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Interessanti sono a riguardo i richiami di Jung ad una necessaria conoscenza del proprio sé che attraverso il mondo circostante (*Umwelt*) dell'alterità, sino ad intravedere mediante l'esperienza dell'alterità, un *inconscio spirito del tempo*, una “coscienza allargata” in cui si ha coscienza del sé-insieme-all'altro-cosciente di sé, in un *Miteinanderbewusstsein* (Jung, 1934/1988, p. 219).



Scrivi a riguardo Husserl (1913/2002):

In altre parole, il *solus ipse* non merita questo nome. L'astrazione che noi abbiamo attuato consapevolmente e legittimamente, non propone *uomini* isolati, la personalità umana isolata (...). Il soggetto che così sussisterebbe sarebbe ancora sempre un soggetto umano, sarebbe ancora sempre cioè un oggetto intersoggettivo, e continuerebbe ad apprendere e a porre se stesso come tale (p. 83).

Alla luce di questa precisazione e ammesso che l'astrazione di un uomo isolato, solipsista, non ha realtà effettiva, si presentano ora due interrogativi che richiedono una risposta piuttosto urgente. Se è vero che il soggetto "fuori del mondo" non esiste e che è soltanto la mancanza di una vera e propria coscienza a condurre alla falsa pista di una costituzione reale dell'individuo, come è possibile dar luogo ad una *presa di coscienza effettiva della realtà*, che abbia cioè come obiettivo quello di rendere effettuale la vera apprensione della realtà del singolo nella sua correlazione intersoggettiva?

Inoltre: se in questo stadio che, con Husserl, abbiamo chiamato solipsismo, in cui la coscienza evidentemente inizia a formarsi nella tensione verso l'altro, benché l'io non ne sia cosciente, possiamo affermare con una certa incontraddittorietà che l'altro, colui che aiuta l'io a realizzare i suoi bisogni, esista realmente per quello stesso io?

## 2. L'oscuramento dell'altro nella fase solipsistica

Nella fase in cui l'io si sta formando come Io-cosciente del mondo, nel prendere appunto coscienza degli oggetti nel mondo e negli atti percettivi che ne conseguono, l'io *vede* (ma sarebbe più corretto dire *non-riesce-realmente-a-vedere*) l'altro come oggetto e non come soggetto simile al proprio sé. L'io, in tale momento, ha una percezione dell'altro senza aver coscienza della sua alterità e, soprattutto, senza aver coscienza di sé come costituzionalmente correlato all'esserci stesso dell'altro. In questa fase, infatti, l'io crede di vedere la realtà, e crede che quello che vede e che percepisce sia l'unica realtà. Tuttavia poiché si trova in una falsa percezione del proprio sé (e come vedremo, del proprio corpo, che ancora non sa riconoscere e comprendere), di conseguenza, ha anche una falsa percezione della realtà in generale. Quello che egli percepisce, infatti, è unidirezionalmente rivolto ad una volontà di conoscere per sé e di *costituire* (in senso fenomenologico) una conoscenza apodittica di quanto egli ha percepito. Tuttavia questa percezione che deriva da una *non-corretta* considerazione della realtà, sempre seguendo Husserl, non può condurre ad una conoscenza veramente apodittica della realtà oggettuale e neppure della realtà intersoggettiva che lo circonda e lo fonda come tale.

L'io non formato coscienzialmente, ossia l'io che non ha fatto i conti con la costituzione intersoggettiva, crede che la realtà sia costituita da rimandi al proprio ego e che tutto ciò che lo circonda sia relativo soltanto al suo essere qui ed ora. È un io che principalmente vive nel



presente vivente attuale, senza ripercorrere gli episodi salienti che lo hanno formato, senza averne coscienza e soprattutto senza una proiezione nel futuro.

La sua dimensione temporale inautentica, come direbbe Heidegger<sup>2</sup>, in quanto incentrata sul proprio presente sganciato del vivere temporale degli altri (dal *Mit-sein* che costituisce la *comprensione dell'esserci*), lo porta ad illudersi che la realtà sia costituita da quello che ora sta vivendo e che le sue percezioni attuali siano immutabili e veritiere. Non riconosce cioè la dimensione del vissuto e della ritenzione del vissuto nell'atto rammemorativo che include come sua verità anche il vissuto altrui dello stesso contenuto trapassato in un ricordo *collettivo*. È ciò è causato proprio dalla sua mancanza costitutiva di un'attitudine al "ripiegamento su di sé" come di un essere-insieme-ad-un-altro-Io-che-percepisce-come-me, cosa che solo lo spirito cosciente, secondo la Stein, è in grado di fare<sup>3</sup>.

Nelle relazioni con gli altri questo io che vive inautenticamente si propone in maniera solipsistica o, per usare termini della psicologia descrittiva, in maniera egotica, rinunciando ad entrare in una vera interrelazione e compiendo operazioni analogiche relativamente ai comportamenti dell'altro nei suoi confronti. Utilizzando la descrizione fenomenologica hegeliana della formazione intellettuale (razionale) della coscienza, potremmo affermare che in tale momento la coscienza è *realmente* "fuori di sé"<sup>4</sup>. Non sa cioè che nel mondo in cui vive, la realtà del mondo circostante viene a costituirsi da un incontro intenzionale tra le coscienze, dove un oggetto diviene obiettivamente tale e ri-conoscibile come tale, proprio perché ri-conosciuto nella sua realtà da tutti i soggetti che lo percepiscono e valida per tutti i soggetti medesimi (quella che Husserl chiama la costituzione intersoggettiva dell'oggetto). La coscienza di questo io non può dunque dirsi propriamente tale proprio perché l'io non è ancora un individuo, non è ancora consapevole della sua realtà individuale (del suo essere soggetto dotato di una fisicità) e della realtà che lo circonda (gli altri soggetti e la loro *Umwelt*) costituendo il suo sé.

### 3. La scoperta del proprio corpo come via verso l'altro

Questo individuo non-individuato, vive in una dimensione "utopica" della realtà (Basaglia, 1963-1979/2005). Poiché riduce tutto ad operazioni analogiche e vive soltanto nella

---

<sup>2</sup> "L'inautenticità" consiste nel vivere il presente essendo "completamente immedesimato nel mondo", vivendo cioè soltanto nella dimensione attuale, senza avere pienamente coscienza di ciò che si è e del progetto che ci costituisce. Solo *nell'essere consapevole* della dimensione reale della coscienza, del suo *con-essere* nel mondo, può portare l'io a condurre un'esistenza *autentica*. Ma questo significa "voler -aver-coscienza", ossia voler comprendere la vera struttura reale della propria esistenza (Heidegger, 1927/1976, p. 358).

<sup>3</sup> La Stein ravvede la necessità dell'io di „riflettere“ sul proprio esserci, vale a dire di una riflessione che conduce a prendere in considerazione la parte intellettuale della struttura umana, quella profondamente sua peculiare dello spirito (Stein, 1932-33/2000, p. 112).

<sup>4</sup> Precisamente Hegel (1807/1988) parla della situazione in cui la coscienza non si sa come tale, che egli definisce "coscienza infelice" (p. 174). A riguardo Merleau-Ponty fa notare la necessità di questo essere "fuori di sé" della coscienza per poter far sì che essa "si scopra" come quello che *realmente* è. Per «rientrare in sé», a suo avviso, è assolutamente necessario «uscire da sé» (Merleau-Ponty, 1969, p. 66).



dimensione del proprio io sia dal punto di vista emozionale che percettivo (riporta ogni percezione ad un codice privato relativo solo al proprio mondo interiore come se l'altro fosse solo un suo specchio invece che qualcosa di infinitamente diverso<sup>5</sup>), non avverte la realtà effettiva intorno a sé, non sa riconoscere ciò che gli altri vivono realmente ed essenzialmente non ha una percezione effettiva della realtà. E questa sua dimensione così lontana dalla realtà e, dunque, certamente problematica ed illusoria in quanto generata da una falsa percezione della realtà, è il risultato del non aver realmente preso coscienza di sé, come appunto un io costituito dagli altri e mediante gli altri. Detto in altri termini, l'io solipsistico (Kern lo descrive come "narcisista", chiuso in sé stesso<sup>6</sup>), *non si riconosce come una vera e propria coscienza-di* e impronta in maniera errata le relazioni con l'altro, proprio perché non ha coscienza del proprio essere un sé *intenzionalmente* (costitutivamente) correlato.

Ma, occorre allora più precisamente chiedersi: come è possibile dunque divenire *coscienti della propria realtà*, ossia "riconoscersi come coscienza"? Possiamo ora rispondere al primo quesito posto sopra, concernente il *come* l'io possa pervenire alla coscienza di sé, superando così l'illusione del solipsismo e la sua falsa immagine della realtà?

Il soggetto solipsistico, inteso come colui che ha un'immagine non completamente e realisticamente formata del proprio sé e vive in una percezione unidirezionale della realtà, "non sa nulla di una realtà o anche soltanto della possibilità reale di "altri" nel senso dell'apprensione dell'umanità da parte di corpi vivi comprensibili, quindi non sa nulla del fatto che altri soggetti potrebbero considerare lo stesso mondo, quello stesso mondo che ai diversi soggetti si manifesta in modo diverso, e non sa nulla del fatto che queste manifestazioni sarebbero sempre in riferimento con il "loro" corpi, ecc. è evidente come *l'apprensione del copro vivo svolge un ruolo particolare per l'intersoggettività*, in cui tutti gli oggetti vengono appresi "in modo obiettivo", come cose in un unico *tempo obiettivo*, in uno *spazio obiettivo*, in un unico mondo obiettivo" (Husserl, 1913/2002, pp. 83-84). E tutto ciò appunto mediante il veicolo del corpo come "organo percettivo" che ci rimanda una "percezione effettiva della realtà".

Tuttavia, una delle difficoltà primarie dell'individuo non ancora individualizzato (non ancora cosciente della propria realtà coscienziale) consiste proprio nel dover fare i conti con la sua corporeità, con la percezione, cioè, di quello che Merleau-Ponty (1945/2012) chiama la "più ambigua delle percezioni" (p. 147)<sup>7</sup>: di un corpo che è bipolare, perché soggetto e oggetto delle percezioni e pure la via d'accesso alla presa di coscienza del proprio sé. Già Husserl 1913/2002 sosteneva che mediante la "localizzazione delle sensazioni" (p. 146) il corpo riesce a raggiungere la percezione della oggettualità, della realtà che lo circonda come

<sup>5</sup> Come dice Levinas in questa *infinitezza dell'altro* possiamo intravedere la sua *trascendenza* (Levinas, 1961/2004, p. 47).

<sup>6</sup> Il narcisista non ama gli altri perché non sa amare se stesso (Kernberg, 1996, p. 168).

<sup>7</sup> Merleau-Ponty (1945/2012) parla di un "corpo toccante" e di un "corpo toccato", che è lo stesso, e che nella psicologia classica ha sollevato un'ambiguità sostanziale.



correlata al suo sentire. In un secondo momento, nel percepire il proprio corpo percepente – Husserl (1913/2002) ricorre all'esempio della mia mano che percepisce l'altra mia mano (p. 146) - l'io giunge ad una primordiale presa di coscienza del proprio sentire, vale a dire della propria coscienza reale come "qui" attuale, "punto zero di orientamento" (Husserl, 1905-1920/1973, p. 356) da cui si rendono possibili le percezioni e, soprattutto, il riconoscimento e la distinzione del percepire stesso.

Nel sentire un corpo, un oggetto l'io, secondo Husserl, riconosce "sé come coscienza di tale sentire". Nel riconoscere che la mano che sente è la mia mano, io supero la mia dimensione puramente somatica oggettuale del corpo: comprendo che quel corpo (*Körper*) che ora vedo non è un oggetto come gli altri nel mondo, ma è il mio corpo proprio (*Leib*), quello a cui io stesso do il nome di "proprio" perché lo ritengo il punto zero di orientamento da cui può partire ogni esperienza percettiva che concerne me e soltanto me.

#### 4. Il ripiegamento dell'io. Verso la costituzione effettivamente *reale* della corporeità

La presa di coscienza del mio corpo come mia realtà che ha un suo modo di percepire con caratteristiche che sono soltanto sue e pertinenti ad una personalità unica e irripetibile e che, inoltre, vive in un orizzonte in cui il suo percepire si interrela ad altri percepire di altri corpi propri, mi conduce ora a poter parlare di ripiegamento del mio, attraverso la realtà corporea che ho scoperto come mia peculiare. Il ripiegamento, o autocoscienza dell'io, avviene nel momento in cui la mia rappresentazione del corpo che percepisce diviene riconoscimento del mio peculiare modo di percepire una realtà con la quale sto facendo i conti. Significa cioè prendere coscienza attraverso il mio corpo di me come essere corporeo dotato di una possibilità che va oltre il corpo stesso, ossia che consente a me di fare i conti con un *centro psicofisico* (il nucleo della personalità, come lo chiama la Stein) di me che sto percependo.

In tale riconoscimento del mio io corporeo ho però dovuto fare i conti anche con una distinzione che dal "corpo oggettivato" (Basaglia, 1963-1979/2005, p. 41), inteso come una realtà irrealistica non contestualizzata (non calata nel riconoscimento dell'appartenenza) mi ha portato a ricontestualizzare quel corpo come *mio corpo proprio (Leib)*, come quello che sente ora realmente quello che sta percependo e lo sa riconoscere come proprio. L'aver coscienza del proprio vissuto temporalmente iscritto in un presente ma riattivabile mediante un processo di rammemorazione, permette all'io cosciente di comprendere non soltanto il proprio vissuto attuale ma di riconoscersi in percezioni differenti avvenute nel passato. La de-contestualizzazione del presente o la riattualizzazione del passato sono ulteriori forme di riconoscimento in cui l'io entra in comunicazione con il proprio vissuto e dunque con l'unità psicofisica che lo costituisce realmente.



## 5. Il vissuto empatico come riconoscimento del sé attraverso l'altro

Tuttavia l'effettivo superamento del solipsismo nell'accettazione del proprio sé come unità psicofisica, si ha nel momento in cui la realtà del proprio vissuto viene rivaluta alla luce della percezione corporea propria in correlazione con quella altrui, attraverso cioè il vissuto empatico. Per comprendere il soggetto umano nella sua complessità e per ravvedere in esso una coscienza effettiva del proprio sé oltre il solipsismo, afferma Husserl (1913/2002), "dobbiamo imboccare un'altra strada: dobbiamo andare al di là del nostro soggetto e rivolgere la nostra attenzione agli altri esseri animali che incontriamo nel mondo esterno" (p. 163).

Mediante, un'esperienza del tutto particolare, che la fenomenologia chiama il vissuto empatico, si entra in contatto con la realtà effettiva, con l'orizzonte intenzionale che unisce due soggetti che si raffrontano e che comunicano in un medesimo spazio reale, da due differenti "punti zero di orientamento".

Per capire a fondo l'essenza del vissuto empatico, scrive la Stein (2003), facciamo questo esempio: "un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo rendersi conto?" (p. 73). Io non vivo sulla mia pelle quello che l'altro sta vivendo e che mi annuncia di vivere in questo preciso momento. Eppure soltanto guardando l'altro, notando le sue espressioni, accompagnate da determinate parole, io "avverto", "partecipo direttamente" (seppure il dolore non sia direttamente il mio) al dolore dell'altro.

In altri termini, "entrando in comunicazione" con il percepire corporeo e psichico dell'altro, ossia nella profondità del suo vivere coscienziale, in un certo senso quello che scorre nell'anima dell'altro io, accolgo un'esperienza dell'alterità e della sua interiorità che mi consentono di intravedere il mio io come iscritto in un universo di unità personali che come me, *vivono* e costituiscono la propria identità mediante il corpo proprio e attraverso questo raggiungono una presa di coscienza del proprio sé, esattamente nel mio stesso modo. Più precisamente, entrando in contatto con la percezione sensoriale psicofisica dell'altro, *io faccio un'esperienza di similarità con l'altro*<sup>8</sup>: io ho coscienza del fatto che tali "unità personali" vivono come me, *analogamente* il contatto e la correlazione del proprio sé con altri. Inoltre *sento* che l'altro io subisce influssi come me dall'esterno e posso a ragione supporre che la sua

---

<sup>8</sup> L'analogia con l'altro deriva da un *esperire percettivamente* l'altro, non è certo da intendere su un piano logico. Husserl parla di un'appercezione analogica, che si ha per similarità e non formalmente. "Vi sarebbe quindi una certa appercezione di rassomiglianza ma non mai, in ogni caso, un ragionamento per analogia. L'appercezione non è un sillogismo, un atto di pensiero" (Husserl, 1931/1997, p. 131). Sostiene a riguardo Ales Bello: quando mi rappresento l'altro "posso compiere cioè l'operazione di "analogia" con me stesso in modo spontaneo e non riflesso; ritengo che questo sia il nucleo profondo dell'analogia che solo secondariamente può divenire un fatto intellettuale e riflesso, cioè un ragionamento analogico sul quale si fondano molte argomentazioni filosofiche. Si comprende in tal modo l'insistenza di Husserl nel distinguere tale tipo di analogia da qualsiasi teoria analogica (*Analogieschlussstheorie*), cioè una teorizzazione che conduce discorsivamente a stabilire un'analogia" (Cf. Ales Bello & Manganaro, 2012, p. 231).



identità sia frutto, come avviene in me, dalla presa di coscienza di una realtà che non è soltanto la mia (immaginata), ma è ciò che condivido con gli altri. Nel sentire l'altro, in altri termini, vivo anche i suoi conflitti in maniera simile al mio vivere i conflitti. Empaticamente giungo dunque alla condivisione di un unico mondo emozionale che ognuno esperisce (e sente) a modo suo, ma che universalmente funge (come diceva Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*) da sostrato al nostro stesso essere al mondo.

Per tali ragioni, se l'io vuole raggiungere una coscienza del proprio sé, deve necessariamente considerare quanto e come gli altri incidono sulla formazione della sua propria identità stessa. Solo così, è possibile ipotizzare una effettiva presa di coscienza della realtà e del mio sé in essa iscritto insieme agli altri e, dunque, l'autoformazione del proprio sé a cui si riferisce continuamente la Stein<sup>9</sup>.

“Nella mia esperienza vissuta non-originaria, io mi sento accompagnato da un'esperienza vissuta originaria, la quale non è stata vissuta da me, eppure si annunzia in me, manifestandosi nella mia esperienza vissuta non-originaria” (Stein, 2003, p. 79).

Quello che dunque “si annunzia in me” è il sentire dell'altro, la sua anima, che io non afferro soltanto nelle sue parole, ma molto di più nel suo sentire che io riesco ad esperire, in quello che egli con il suo corpo, con le sue espressioni, con la sua anima, mi trasmette empaticamente, indirettamente, presentandomi il suo attuale vissuto. Questa forma di interrelazione tra corpi e espressioni di vissuti e, contemporaneamente di rimandi indiretti, è definibile come una vera e propria forma di “comunicazione tra le anime”. Le anime si interrelano empaticamente e, in questo loro rapporto, traspongono nell'io originario i vissuti dell'alterità come vita di un'anima che ora disvela a me una sua parte. Allo stesso modo, nel mio partecipare al suo dolore, io disvelo a quell'anima una parte della mia anima, e contemporaneamente a me stesso un vivere dell'altro ed *un mio vivere il vissuto dell'altro*.

In quest'ultimo momento in cui, riflettendo su me stesso e sull'esperienza dell'altro, arguisco che l'altro è simile a me, io giungo a comprendere il significato e, soprattutto, la presenza di un centro, l'anima, da cui si diramano le caratterizzazioni della personalità singola. Tale atto di “riconoscimento” di sé come dell'altro (e viceversa) corrisponde all'atto costitutivo dell'alterità e, contemporaneamente, all'atto in cui, vedendo dal punto di vista dell'altro, “torno a me” come soggetto di tali atti (Ghigi, 2011, p. 75).

In altri termini, come sottolinea la Stein (1932-33/2000), l'io può divenire un sé consapevole e cosciente della realtà in cui si trova a vivere, soltanto quando decide di “uscire da se stesso”, di “aprire le porte” (p. 109) della sua anima all'altro, riconoscendosi come un'unità corporea e psichica che vive già da sempre in una comunità di unità psicofisiche, e

---

<sup>9</sup> Edith Stein afferma precisamente: essere un io significa divenire *responsabili* di se stessi e ciò significa vane i conti con il dovere di “*formare*” *se stessi* (Stein, 1932-33/2000, p. 108).



riconoscendo la realtà come costituita dal proprio sé cosciente e da quelli degli altri io, in un'orizzonte di intrecci inter-intenzionali.

### Riferimenti

- Ales Bello, A. & Manganaro, P. (Org.s.). (2012). *...E la coscienza? Fenomenologia, psico-patologia, neuroscienze*. Bari, Itália: Laterza.
- Basaglia, F. (2005). *L'utopia della realtà*. Torino, Itália: Einaudi. (Originals publicados entre 1963 e 1979).
- Ghigi, N. (2011). *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*. Milano: Mimesis.
- Hegel, G. (1988). *Fenomenologia dello spirito* (E. Negri, Trad.). Firenze, Itália: La Nuova Italia. (Original publicado em 1807).
- Heidegger, M. (1976). *Essere e tempo* (P. Chiodi, Trad.). Milano: Longanesi. (Original publicado em 1927).
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica; v.I* (V. Costa, Ed.; E. Filippini, Trad.). Torino, Itália: Einaudi. (Original publicado em 1913).
- Husserl, E. (1997). *Meditazioni cartesiane* (F. Costa, Trad.). Milano: Bompiani. (Original publicado em 1931).
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Den Haag, Holanda: Nijhoff. (Originals de 1905-1920).
- Jung, C. G. (1985). *Coscienza, inconscio e individuazione* (L. Baruffi, Trad.). Torino, Itália: Boringhieri. (Original publicado em 1939).
- Jung, C. G. (1988). *Realtà dell'anima* (P. Santarcangeli, Trad.). Torino, Itália: Boringhieri. (Original publicado em 1934).
- Kernberg, O. F. (1996). *Relazioni d'amore: normalità e patologia* (A. M. Xella, Trad.). Milano: Cortina. (Original publicado em 1995).
- Levinas, E. (2004). *Totalità e infinito* (A. Dell'Asta, Trad.). Milano: Jakabook. (Original publicado em 1961).
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Il visibile e l'invisibile* (A. Bonomi, Trad.). Milano: Bompiani. (Original publicado em 1964).
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Fenomenologia della percezione* (A. Bonomi, Trad.). Milano: Rizzoli. (Original publicado em 1945).



Stein, E. (2000). *La struttura della persona umana* (M. D'ambra, Trad.). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1932-33).

Stein, E. (2003). *Il problema dell'empatia* (E. Costantini & E. Schulze Costantini, Trad.s). Roma: Studium.

### **Nota sull'autore**

*Nicoletta Ghigi* è professoressa del Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione della Università degli Studi di Perugia, Italia. E-mail: nicoletta\_ghigi@hotmail.com

Data de recebimento: 19/12/2013

Data de aceite: 26/10/2014